

# ふれることについて

—— 触覚の現象学 ——

小林 信之

ふれることについて、これから主題化して考えてみたい。

そもそも「ふれる」とはどのような経験だろうか。皮膚によって何かにふれることでわたしたちは、そのものの感触、肌理、質感、ぬくもり等々を感じとり、そのようにしてそのものを「知覚」している。とさしあたり考えられる。

見たり聴いたりすることと同様、そのように皮膚や手によって触知する知覚経験（狭義の触覚）も、現象学的には、主観による対象構成の働きにほかならないといえようが、しかしそうした知覚経験に先立って、わたしたちはすでに、身体感覚の次元で物にふれているのではないだろうか。ふれることによって、対象化以前の主客未分の領域が開かれるといってもいいかもしれない。あるいは見たり聴いたりする場合でさえも、わたしたちは、視覚的・聴覚的に対象把握する以前に、眼によって、また聴くことにおいて、この世界の現実「ふれている」のだともいえよう。この意味でふれることは、手の感覚、皮膚感覚といった触覚のみに限定されるわけではない。

たとえば坂部恵は『「ふれる」ことの哲学』という著書のなかでつぎのように述べている。

ふれるということがただちに触覚を意味するものとして使われることがすくなくないことからしても、人間の五感のうちでとりわけ触覚が、この「ふれる」という経験と深い特権的な結びつきをもっていることはたしかにいえるだろう。しかし、ふれるという経験は、いうまでもなく、触覚に限られるものではなく、むしろより根源的な（「人目にふれる」の例からも推察されるように）おそらくはすべての感覚におよぶひろがりをもった基層にあるものにはかならないと考えられる。

……おのぞみならば、それをセネステジー（体性感覚）、共通感覚等々といってもよいが、むしろわたしは、ふれる、あるいはふれ合うということの生起を端的にもっとも根源的なわれわれの経験であるとして、それ以上限定せずに考察を進める方

法をとりたい。<sup>(1)</sup>

また、坂部も引用しているミンコフスキーの言葉を借りれば、生命にとって感覚は、単に知覚し、指示するただけにあるのではなく、「さらにその展開としてより深くへ侵入し、かくしてわれわれの存在のもっとも深い層に触れるためにある」<sup>(2)</sup>。いいかえれば、この世界の現実と距離をおいて対象化するのに先立って、わたしたちが、存在する物や他者とかかわりつつ、世界の立ち現れの場において生きること、そのこと自体が「ふれること」であるともいえよう。それは、「諸々の存在と諸々の事物とがそこにおいて浸され会合する万物照応の深さの世界、深さの宇宙にふれることにほかならない」。

以下の論述は、このような「ふれること」をめぐるて繰り返し広げられる。

一、まず日本語の「ふれる」という言葉自体について考えておきたい。とくに坂部恵の『「ふれる」ことの哲学』における議論を出発点として検討していく。

二、フッサールやメルロ＝ポンティの現象学における「ふれること」の分析をとりあげる。ふれることは、前述的次元において生起し、知覚の働きの基底において、それを可能にするような働きであるとされる。

三、だが、そのように一般的な意味で考えられた世界の現実との接触は、じつは他者関係によって初めて可能になる。わたしたちは他者にふれるという経験、つまり身体を媒質とする間主観的交流の次元を考察せねばならない。

四、しかし他者の他者性は、そうした日常性の次元での「ふれあい」、コミュニケーションで汲みつくされるわけではない。むしろ他者の他者性の中核は、けっしてふれることができないという絶対性にあるのではないか。このことをレヴィナスの思想から考えてみたい。

五、日常的な接触の断絶を意味する、このような絶対的他者性という点に関して、ここでも日本語の「ふれる」という言葉は示唆的である。つまり日本語では、「境界や法にふれる」といった言いまわしがあり、さらには「気がふれる」という表現もある。ここには、けっしてふれえないものへの接近、接触、侵犯といった事態が暗示されている<sup>(3)</sup>。

このような絶対性を他者関係の基底に据え、それを倫理のよりどころとして強調すること（レヴィナス）も可能であろうが、現象としてこの意味での他者は、あくまで非情で不気味なものとしてのみ「顔」をのぞかせるのではなからうか。そうした禍々しさをはらんだ「ふれることの物語」として桜庭一樹の小説『私の男』をとりあげてみたい。

まず日本語の「ふれる」という言葉の諸相に目を向けてみよう。

### (1) 「ふれる」の原義

ふれるという日本語は、もともとの語義において、「たやすくは接触しないものに瞬間的にちよつと接触し、反応を感じる」ことが意味の中核にあるという。<sup>(4)</sup>

この定義をより分節化していいかえてみれば、「もともと接触できないもの、接触困難なもの、さらには接触が禁じられたもの」に、ほんのわずかのあいだ、そつとふれることであるといえよう。たとえば、「覚えぬ穢れにふれたるよしを……」(源氏物語夕顔)といった表現にそのことを窺うことができる。

### (2) ふれることの出来事性

坂部恵は上掲書のなかで、このふれることに関して、日本語における意味分節に着目しつつ、知覚による対象化作用との差異を際立たせている。この分析を敷衍しつつ、わたしなりにまとめておこう。

坂部も挙げているように、ふれる以外の五感では、対象を表す名詞に「を」という助詞をとる。話し相手の眼を見たり、車のエンジン音を聴いたり、バラの香りをかいだり、あるいはコーヒーを味

わったりというように、「を」を添えることで知覚対象が明示され、主観に対する客観として切り出されてくる。つまり見つめる主観の側と見つめられる対象、耳を澄ますわたしと聴きとられる音というように、ふれる経験以外のいわゆる外部感覚にあつては、主観⇨客観が区別され、対象構成のプロセスのうちに位置づけられるわけである。

それに対してふつうわたしたちは、「ふれる」に関しては、「……に」ふれるという言い方をもちいる。このことは、ふれるという経験にあつては、対象化以前に、「ふれることがいまここで生起している」とでもいうほかないような出来事性、あえていえば「……に於ける」場所的生起が指示されているということができるところではなからうか。この意味で、知覚する側とされる側の関係が分かれる以前に、その関係の基層をなす次元で、ふれることは作動しているのだといえよう。

### (3) 相互性

いま述べたことは、「ふれること」が同時に「ふれられること」としても生起するという相互作用であることも意味している。他の諸感覚に比べ、「ふれることだけが、ふれるものとふれられるものの相互嵌入、転移、交叉、ふれ合いといったような力動的な場における生起という構造をもっている」<sup>(5)</sup>。

このような、ふれる右手とふれられる左手の感覚というような相

互性、二重感覚の問題は、現象学者によってくりかえし取りあげられてきたテーマであり、本論でもあとで検討したいと思う。

#### (4) 超口ゴスの・超分節化的性格

聴き分ける、見分ける等、知覚における対象化作用の精緻化が、「ふれる」の場合には起こりえない。もちろんふれることもひとつの知覚経験として、それ自身分節化をふくんでいる。肌ざわりや手ざわりによる差異化は、もっとも基礎的な対象構成をなすものである。しかし日本語で「ふれ分ける」という表現が生まれなかったことが意味しているのは、やはりふれることが分節化に先立つ次元の出来事において了解され、そのことに優越性を認めたからではないかと考えられる。

#### (5) 一方向的な支配・所有・知識の關係に解消されえないこと

さらに「知る」という語と知覚語との合成について坂部はつぎのように述べている。「……知るものと知られるものは、(主体・客体の対立)にその典型が見られるように)、ときに支配するもの・支配されるものという特性を明らかに示している。知ることは領すること、すなわち支配すること、あるいは所有することに通じ<sup>(6)</sup>る。つまり「見知る」「聴き知る」といった結びつきが可能なのは、そこで一方から他方への一方向的な支配や所有の關係が成り立ちうることを示している。(ふれるに関しては、「知る」との合成語は不可能である。)

だがこのことは、ふれることが知の次元と関わらない、単に感覚的な事態であることを示すわけではなからう。むしろふれることは、深層において、あるいは潜在的に、精通し体得しているといったような意味あいをふくんでいる。たとえば人間關係で「知りあい」というと、どちらかの側が単に知っているだけというような、やや希薄な關係が暗示されるのに対して、「ふれあう」という語のニュアンスには、単に見知ったりする以上のより深い關係、たとえば友人や恋人同士の關係が示されているという点にも、そのことが示されているであろう。

おおよそ以上のことを、「ふれる」という語に保持されてきた日本語の存在理解から窺うことができるのではなからうか。

#### 二

フッサールは『イデーンⅡ』において、感覚の固有な質 (Empfindnisse 「感覚態」や「再帰的感覚」と訳される) と、知覚のヒューレーをなす感覚 (Empfindungen) とを区別する。後者が対象構成の一契機としてわたしたちに与えられる感覚与件であり、いわば「素材的なもの」であるのに対して、感覚態は、わたしの身体内の固有領域において、局在化されて感じられるものである。両者は同時に生起し、したがってある二重性をおびてたち現れる点が重要

である。そしてそのことがはっきり区別されて示されるのが、触覚の場合である。<sup>(7)</sup>

触覚の領野においては、(a)触覚によって構成される外的客観と、同じく(b)触覚によって構成される身体という第二の客観があり、そのとき二重の統握が生じる。これは、(a)射影と図式化による知覚作用の素材である感覚所与と、(b)身体において局在化される感覚との区別に対応している。(a)によって構成された延長物は物質的事物に属し、(b)の方はいわば「心に属する」ともいえる。たとえば、机を手でふれる場合、一方で机の表面の知覚としてそれが統握されると同時に、他方では指の側が受ける感触(圧感覚、冷たさ等々)が生じている。この後者の、身体内部で局在化された感覚が「感覚態」なのである。

またフツサールは、右手で左手を撫でるという経験を例として取りあげる。右手の側では、運動し表象する触覚によって、柔らかで特定のかたちをした滑らかな感触(左手)の諸現出が得られ、左手という事物の諸特徴として客観化される。しかし同時に左手も、触られている感覚(くすぐったさなど)を感じており、左手のうちにそうした感覚が局在化されている。(もちろん右手にも触っていると感覚がある)。つまり身体の部分同士の接触の場合、ふれていると同時にふれられているという二重感覚が生起することである。フツサールはつぎのように述べている。

ふれることについて

触覚の感覚態 'Tastempfindnisse' すなわちふれている指の表面でたえず変化している諸感覚は、指の表面にひろがっているが、射影と図式化によって与えられたものではない。それは、けっして感性的図式にふくまれない。触覚の感覚態は、手という物質的事物の状態ではない。そうではなく、わたしたちにとつては物質的事物以上の、まさに手そのものなのであり、そして(これはわたしの手だ)というこの在り方こそが、「身体主観」たるわたしに次のように言えるようにしてくれるのである。すなわち物質的事物の問題は、あくまで事物の側の問題であつて、わたしの問題ではない、と。感覚態はすべてわたしの心に属し、延長物はすべて物質的事物に属している。<sup>(8)</sup>

本論の主題である「ふれる」ことは、まさにこの次元の感覚態であると考えることができよう。たしかにわたしの身体も知覚される物体であるが、しかし身体がわたし固有の身体たりうるのは、ふれるという感覚態(たとえば痛み)がわが身にとりこまれ、局在化された感覚となりうるからにはかならない。この意味で世界の現実にはふれているわたしの身体こそが、あらゆる感覚と諸現出の、また一般に何かが存在することの、前提条件であり、さらには視聴覚の前提条件でもある。

したがって感覚態とは、この意味での身体感覚にほかならないといえようが、(そもそも身体とは、わたしが直接自発的に動かすこ

とのできる唯一の客体である以上) 身体という場に局在化された感覚態も、身体を動かす力(「わたしは……できる」ということ)の感覚と切り離すことができない。手をあげ、立ち上がり、歩き、声を発することが「できる」という感覚をわたしはたしかに所持している。つまり身体とは、「意志の器官」であり、「自由な運動の担い手」でもある<sup>(9)</sup>。

身体感覚は、このように意志と一体化して感じられる力の感覚であるとともに、感情というより高次の志向的体験にとっても重要な意味をもっている。つまり全身にみちあふれる爽快感や気だるさのような不快感、また緊張と弛緩の感覚、脱力感と解放感などは、身体内に直接局在化された感覚態であり、独特の身体感覚を構成しているが、それらは、感情における価値評価作用にとって、質料として働くのである<sup>(10)</sup>。

その場合、身体感覚(感覚態)と感情との関係は、知覚の場合とパラレルである。すなわち身体と統合されていた第一次的感覚がヒュレーとして統握され、知覚において合一化されるにいたると、志向的経験としてはもはや身体性を離脱してしまうわけであるが、それと同様に、感情にとつての身体感覚(たとえば感覚態としての緊張感 *Spannungsempfindnis*)も、志向的な評価作用としては、(たとえば頭や胸のうちのような)身体内に局在化しているわけではない。

いずれにせよ、理論化以前の構成としての「ふれること」の経験

をフツサールのいう身体感覚の次元で重ねあわせて考えてみるならば、メルロ＝ポンティのいうように、「わたしたちの諸定立や理論的態度の手前にある……不可思議至極な下部構造」ともいうべきものが見いだされるのである<sup>(11)</sup>。

この、「原信憑 (*Urdoxa*)」とも呼ばれる前所与的なものは、「世界と人間がその回りをめぐっている、意味作用の中核であり、(フツサールが身体についていったように) わたしたちにとつてそれは、いつも「すでに構成されてしまっている」といっても、あるいは「けっして完全には構成されない」といっても、どちらでもいいようなものである……<sup>(12)</sup>。これは、「感覚的経験こそが、認識作用のおこなうあらゆる構築の〈権利の基礎〉をなす」という意味で、「感覚的なものの存在論的復権」であるともいえよう。

### 三

『イデーニ II』(第二篇・第三章)においてフツサールは以上のように、「わたし」の経験を起点として、いわば内から見られた心身統一体としての在り方の構成を明らかにしようと試みた。精神としての人格的存在に先立つ自然としての人間、つまり身体的存在の構成がそこでは問われたのである。

フツサールはわたしの固有領域としてたちあらわれる身体性の次元の特性をつぎのようにまとめている<sup>(13)</sup>。

1. 内から見れば身体とは、外界を経験する器官であり、感覚の担い手であり、心身統一体をなすもの、である。

2. 外から見れば身体とは、物質的世界と主観的な領野とのあいだに「挿入」されて現れる特権的な実在物である。そして身体以外の空間世界を、区分し分節化するための中心点になっている。

つまり外的見方において構成されたものと、内的見方において構成されたものがいっしょに現存し、共現前しているということである。

しかしフツサル自身が認めているように、以上は独我論的な見方に基づく構成にとどまり、こうした見方では、自然界の客体としての人間（心の諸層が物質的事物にはめ込まれ「投入」されている存在者）、つまりは「心身統一体としての人間」そのものに到達することはできない。このとき独我論から間主観的な観点への移行が求められるのである。だが、それは、どのようにして可能なのだろうか。

すでに見てきたように、ここで重要なのは、身体というわたしの経験領域が、右手が左手にふれるという相互性において、二重感覚、二重統握として現れることである。そしてこの右手と左手がふれあう経験のような身体感覚の相互性から窺うことのできるのは、そうした経験が独我論的次元にとどまらず、容易に他者の身体との相互性に置き移ることができるだろうということである。

この間の事情に関して、『イデーⅡ』のフツサルの立場をひきうけつつメルロ＝ポンティはつぎのように述べている。

……わたしの右手は、能動的触覚がわたしの左手のうちに到来することに居合わせていた。このことは、わたしが他者の手を握るとき、あるいはその手を単に見つめるときでも、他者の身体がわたしのままで生気をおびてくる場合と何ら異なるところはない。わたしの身体が「感じる物」であるとともに、刺激を受けうる (reizable) ものであること——単にわたしの「意識」のみでなく、わたしの身体がそうであること——を学び知ること  
でわたしは、他の生命体 (animalia) も、おそらくは他の人間も存在するのだということを理解する準備が整ったことになる。<sup>14</sup>

逆にいえば、わたしという固有領域のみに閉ざされた独我論的観点では、「わたしたちの事象的経験のなかにやはり明らかに現前している所与」<sup>15</sup>には到達できないということである。すでにわたしたちは、そもそもの初めから他者とともにあり、間主観的世界に投げこまれていたのだといわねばなるまい。世界の独我論的構成は、哲学者にとつての、いわば転倒した出発点なのである。

わたしの身体にとつての物、それは「独我論的」な物であつて、いまだ物そのものではない。……わたしの身体が知覚する

さまざまな物が真に存在者でありうるのは、それらが他者に  
よっても見られていること、そして観者の名に値するあらゆる  
存在にとつても推定上見られることを、わたしが知った場合  
だけである。したがって即自的なものは、他者が構成されたあ  
とで初めて立ち現れるということであらう。<sup>(16)</sup>

右手と左手がわたしというただひとつの身体の場合において「ふれ  
あい」、共現前するように、他者も、この共現前の延長上に現れる。  
「他者とわたしはただひとつの間身体性の器官のように存在する」<sup>(17)</sup>。

『イデーニⅡ』および『デカルト的省察』（第五省察）において、  
フッサールが身体的な構成のうちに注目するのは、こうし  
た間主観性の次元である。そのさい、彼が議論の中心に据えるのが、  
Einfühlung の概念である。Einfühlung とは、他者のうちに自己を  
移入することによる他者理解とさしあたり考えることができる。こ  
の意味で「自己移入」とも訳される。この概念は、しかし単純に、推  
論や想像力によって、いまある自分の在りよう、視点、その眺めを  
他者のうちに置き移すということではない。むしろここでは、文字  
通り他者の「内にふれること」が問題なのである。（この場合、ふ  
れること fühlen, feel の延長において感情 Gefühl, feeling を考える  
ならば、Einfühlung を「感情移入」と訳すこともそれなりに正当  
なものともみなすことができる。）

さて、すでに見た独我論的な構成において、単なる物体から区別

されたわたしの「身体」の特性が明らかにされ、そこから他者の身  
体へと向かう道筋が開かれた。けれども、はたして、わたしの身体  
における右手と左手の関係と同じ次元で、わたしの固有領域として  
の身体と他者のそれとは、破綻なく接続しうるのだろうか。この点  
に関するフッサールの説明を聞こう。

他者の身体はわたしにとつてまず、当然ながら他の物と同じ在り  
方において知覚される。しかしながらそれは、わたしの身体的反応  
と類比的な、固有のふるまいによって物とは区別され、いわば際  
だって立ち現れるような存在者である。つまり他者の身体として構  
成される以前に、すでに他者は、連合の働きによる対化 (Parung)  
によって、わたしに出会われているということであり、これが、自  
己移入ないし感情移入のメカニズムをなしているのである。した  
がってこのメカニズムは、想像力や推論による類比のような能動的  
総合の働きによるものではなく、あくまで受動的総合の次元で、す  
でに生起してしまっているという点が重要である。

他方でまた、この自己移入ないし感情移入の働きはあくまで付帯  
的・間接的な現前化 (Apparantation) であることにも留意せねば  
ならず、その意味では、左手にふれる右手の感覚の直接性とははっ  
きり区別されねばならないだろう。（他者の身体の直接的把握が可  
能であるなら、それはわたしの身体との違いがなくなってしまう。）

このような仕方では、それぞれモノイドとしてわたしと他者（他我）  
は、ひとつの間主観的世界を構成することになる。フッサールは『デ



カルト的省察』において、そうした他者構成の本質をつぎのように規定している。すなわち「わたしにとつての他者は孤立したままでいるわけではないということ、むしろ（もちろんわたしの固有領域においてではあるが）わたし自身をふくむ自我の共同体が、共同的・相互的に存在する自我の共同体として構成されるということ、そして最終的にはモノドの共同体が、しかも（その共同化された構成的志向性において）同じひとつの世界を構成するモノドの共同体が、構成されるということ」<sup>(18)</sup>である。

このような間主観的世界こそ、わたしと他者とが、共に、相互に（能動的な構成に先立つ受動性の次元で）「ふれあい」つつ存続せしめている世界であるということになろう。

#### 四

しかしながら、そもそも他者とは、自己移入ないし感情移入という仕方で、たとい間接的な現前としてさえ、「ふれる」ことが可能な存在者なのだろうか。そのとき他者の他者性は毀損されることなく出会われているのだろうか。むしろ他者とは、けっしてふれえないという絶対性においてしか近づくことができず、したがってふれるという経験そのものの転換を要求するような存在者ではないのだろうか。こうした問いを提起したが、『全体性と無限』を初め

とするレヴィナスの他者論ではないかと思われる。以下に彼の所論を考察しておきたい。

すでに見たフッサールやメルロ＝ポンティと同様に、レヴィナスもまた、感覺的質の問題に着目している。ここでもまずこの点を議論の出発点としよう。

現象学の志向性という考え方において、わたしたちの対象構成の主役をなすのは、あくまで見ることに、聞くことに、ふれること（狭義の触知）といった知覚の働きである。他方、感覺作用は、対象が構成され、ひとまとまりのもの（非我）として成立するための単なる素材と化し、生き生きした具体的所与という性格が剥奪され、「主体も延長も欠いた質」の固有性は失われてしまう。知覚においては、「じつさい視覚的な質と觸覚的な質にのみ超越論的機能が認められ、他の感覺に由来する諸々の質には、……可視的で触知される対象に付着する形容詞的なものの役割しか残されてはいない」<sup>(19)</sup>。そしてそのように対象が知覚され、わたしたちに欲求されるのは、労働と家、つまりエコノミー（生活世界）の領域においてわたしたちが生きるためにそのことを必要とするからにはかならない<sup>(20)</sup>。

このように感覺（sensation）に対する視覚や觸覚の優越性は異論の余地がないようにみえる。しかし、それにもかかわらずレヴィナスが注目するのは、あくまで、対象化や知覚の図式におさまりきらない「享受・jouissance」としての感覺の働きである。かれは、質的なものの享受としての感覺作用の現象学を想定し、いわば「感覺

の復権」を企てる。

ここには、志向性概念や、そこにおける表象優位の思考に対する徹底した批判が窺われる。レヴィナスは感覚に関して、知覚と純粹感覚、表象内容と情動内容とを峻別し、後者の「实在性」を明らかにしようとする。そして享受として生きられる感性的生の次元の重要性を強調するのである。

感受性とは、ひたすら対象化だけを追い求めるのではない。あらゆる感覚は、本質上自足的な享受によって特徴づけられているのであり、そうした感覚の表象内容は、その情動内容に溶けこんでしまう。そもそも表象内容と情動内容を区別することそれ自体が、知覚のダイナミズムとは異なったダイナミズムを享受がそなえていることを認めることにもつながるのである。<sup>(21)</sup>

したがって享受は、感性における認識的・知覚的側面ではなく、むしろそうした働きを可能にする前述定的経験の次元に位置している。享受が関わる实在性とは、対象化に先立つ「基体なき質」としての純粹な感覚質にほかならない。

ここでレヴィナスが質ということで考えているのは、見ること、触知することによって対象がたち現れるために必要とされるもの、つまりアペイロン、始原的なもの（エレメント）、光（プラトン）、空虚空間（パスカル）、存在の開示性（ハイデガー）といった系譜

に連なる概念であり、それらをレヴィナス自身は、非人称的な「ある (il y a)」として独自に捉え返したのである。わたしたちの生活世界をなりたたせている享受は、労働し飲食することで対象化をもなわざるをえないが、それはじつは、「ある」ということへの絶対的な距離（超越の関係性）を前提としており、この「ある」に直面することの恐怖からの脱出を意味している。そして（これから明らかにするように）「ある (il y a)」の匿名的なざわめきとしての夜の傍らには、エロスのなみの夜が広がっている<sup>(22)</sup>というのである。

ハイデガーの存在論的差異の陰面として（あるいはその徹底化として）、存在者から「切斷」された「ある (il y a)」は、しかし存在するいつさいのものを一様に塗りつぶす無差別的な夜ではないだろう。レヴィナスは、始原的な外部性についての意識が可能となるためには、「自分自身から絶対的に到来するもの」との関係が、つまりいわば「光を見るための光」が必要なのだと言語。このときわたしたちにとって他者との関係性が問われることになろう。

だが、それはいかに「到来」し、わたしたちに「啓示」されるのだろうか。絶対的に切斷された「ある (il y a)」の沈黙と夜の闇に曝されつつ、むき出しのわたしたちにとって他者は、けっしてふれることのできないもの、到達しえない存在者でありつづける。だが、そのことこそが、他者の唯一的存在性格を保証しているというべきではなからうか。他者は、その唯一の個としての在り方において、ただ「目ざされる visé」ほかならぬ。つまり「目ざされるべきも

の」として、他者性はわたしたちの前に「顔 visage」として啓示されるのである。

顔、相貌とは、日常的に一見視覚的レトリックともうけとられかねないが、レヴィナスにとってそれはあくまで「享受と関係づけられることのない全き他者性の現れ」であり、自分自身のみを起源とするものの啓示である。

顔は包摂され内容となることを拒絶することで現前している。

その意味で顔は、理解されえぬもの、いいかえれば包摂されえぬものである。顔が見られることも触れられることもないのは、視覚あるいは触覚においては自我の同一性が対象の他者性を包含し、対象がまさに内容となってしまうからである。<sup>(23)</sup>

『全体性と無限』を初めとするレヴィナスの一貫したテーマは、全体性に包摂されることのない外部との関係性の問題であった。そして視覚的であれ触覚的であれ、けっして表象されることのない他者の在りようが顔の概念によって提起されたのだといえよう。つまり顔とは、けっしてふれえないもの、対象化しえないものであり、ふれることに対して拒絶的なのである。

顔がそのような本来あるべきものとして現れるためには、感覚的に見られ、ふれられるものであった方から変様せねばならない。レヴィナスにとって顔の理解は、フッサールの意味付与（外部性

の内化）でも、ハイデガー的な企投（まなざしと手による存在理解の開示）でもない。それは、視覚的にも触覚的にも把握されえず、ひたすら言語的に、語りによって啓示され、その語りを聴きとられねばならないところのものである。つまりレヴィナスにおいては、顔としての他者を理解するために、何かそれを超えた全体性の視点から意味をあたえることは許されない。顔との関係性は、もっぱら語りかけ懇願すること、そして耳を澄ませ聴取することという言語的営みによってのみ可能となるのである。

ところで、このように言葉を通じて顔に對峙し対話的關係にいたること、そのことで他者と向きあうことは、享受を超えた新たな關係の仕方へと導くが、そのひとつの仕方としてレヴィナスは、*Carese* という概念をとりあげている。すなわち *Carese* とは、他者にふれることのひとつの可能性である。「愛撫」とも訳されるこの語は、通常のニュアンスでは「撫でる、そっとふれる」といった意味あいをおびている。

これまでわたしたちは現象学的な観点から、自他関係と問主観的な場における「ふれる」ことについて考察してきたが、レヴィナスにおけるこの「ふれること *Carese*」の概念は、そうした問主観的視点を超えて、他者關係のひとつのラディカルな可能性を示しているのではないかと思われる。

たとえばレヴィナスはつぎのように述べている（ここでは *Carese* を「ふれる」と訳しておく）。

ふれることとは何も把持しないことである。それは、自らの形からたえず逃れ出て未来に―未来ともいえない未来に―向かうものに懇願すること、そしていまだ存在していないかのように姿を消すものに懇願すること、である。ふれることは、探し求め探索することである。それは、開示の志向性ではなく、探究の志向性であり、すなわち見えざるものへと歩み寄ることである。ある意味でふれることは、愛の表明であるが、しかしそれは、愛を語ることの無能力に苦しんでいる。ふれることは愛を表明すること自体に飢えており、しかもその飢えは不断に増大していく。<sup>(24)</sup>

このとき他者にふれることは、感覚的な飢えを満たすことではない。眼に見えず手にふれえないものを求めて、それへと手探りで近づこうと努めることである。享受によって成立するわたしたちの日常世界において他者は、束の間親密な関係のなかでふれあうかに感じられることもある。しかし他者は、わたしたちの欲望からどこまでも身を退かせ、しかし同時にくりかえしたち現れるのである。

## 五

桜庭一樹の小説『私の男』（二〇〇七年）は、ふれることをめぐ

る物語と読むことができる。二〇一三年に同名で映画化された作品（熊切和嘉監督）では、淳悟という若者が、災害でひとり取り残された六歳の少女、花をひきとる場面から始まるが、そのとき印象的なのは、淳悟が少女の頭をそつと撫で、何度もふれることだろう（のちに淳悟は花の実の父親であることが明かされる）。そしてラストシーンでは、結婚を控えた二十五歳の花が銀座の高級レストランのテーブルの下で、自らの足先を父親の脚に添わせてふれるという禍々しい身振りで終わる。ふれることへの渴望と飢餓が物語に浸潤し、あたかも人肉食者の皮膚がこの世ならぬ生氣に照り輝くように、花と淳悟のふたりも怪しげな光暈につつまれる。

ふたりは、現代世界に投げこまれた神話的形象さながらに、北の果ての街で、あるいは都会の場末のアパートの閉ざされた一室で、身を寄せあつて生きる。たとえば十五歳になった花と、淳悟。

ミルクのコップをテーブルに置いたとき、淳悟が急に、唇にむかって指をのばしてきた。ぺたつとした感触がしたので、ジャムがついてるんだとわかった。血みたいに赤い、苺のジャム。すこし唇を開くと、長くてごつごつした人差し指が乱暴におくまで差しこまれた。そつと見上げたら、わたしの、子供の部分をおのかせるような、暗い光が淳悟の二つの目玉に宿つて、わたしを舐めまわすようにみつめていた。……おとうさんの指に吸いついて一心に舐めていると、淳悟の目つきも激

しくなった。わたしの前にひざまずいて、神様にお祈りするよ  
うな、不思議なくらい重たい沈黙のあと、

「お……」

と、低い声でなにかをつぶやいた。それから、ゆっくりと制服  
の胸に顔をうずめた。……<sup>(25)</sup>

レヴィナスによれば、官能 (volupté) の本質は光に背を向ける  
こと、そして閉ざされたふたりきりの空間に引き退くことにある。  
「官能において恋人たちのあいだでなりたつ関係は、普遍化に対し  
て根本的にあらがうものであり、社会的関係のまさに対極にあるも  
のである。恋人たちの関係は第三者を排除する。それは、親密さ、  
ふたりきりの孤独、閉じた社会、際だって非公共的なものでありつ  
づける<sup>(26)</sup>」。そして官能はけっして相手を理解し、所有し、保持しつ  
づけることを求めるわけではない。むしろ官能がめざすのは、他者  
それ自身ではなく、「他者の官能」である。官能とは、「官能への官  
能、他者の愛への愛<sup>(27)</sup>」なのであり、いわば他者の不在との関係なの  
である。

『私の男』の物語を背後から隠微に照らしだしているのは、イン  
セスタブーという太古からの禁忌であるが、ここでいま一度日本  
語の「ふれる」という語に注目するならば、法やタブーに「ふれる」  
という表現にまわりついているのは、越えることを許されない境  
界への意識であるだろう。たとえば「法を犯す」といった表現の場

ふれることについて

合、知ったうえで意図的に法を破るという意味あいをもつのに対し  
て、「法にふれる」というと、意思の有無、犯意の有無にかかわら  
ず一線を踏み越えてしまったニュアンスがふくまれている。  
あえていえば、法を越えたもの、法を越えた領域と相わたる一種の  
相互嵌入の感覚さえ意識されているかもしれない。さらには、「法  
にふれる」という表現は、単に法をおかすというのとはちがって、い  
わばそのことに対する反作用としての報いとか、たたりとかいった  
ことを、すでに暗に含意している。つまり、法にふれるということ  
は、法にふれることによって権力、ときに神等々の法の根柢となる  
ものにふれ、そしてそのことの報い、たたりを思い知らされること  
を含意していると考えられる。ふれることは、ここでも多次元にわ  
たる垂直の深さを含む一つの全体的な、力動的な場とのふれ合いに  
ほかならないのである<sup>(28)</sup>。

このように、ふれることは、倫理の境界内の問題である以前に、  
倫理を超えた次元にかかわるものをふくんでいるといわねばならな  
い。だからふれることは、単に法を破る、規範を犯すといったニュー  
トラルな意味だけでなく、怖れや忌避の反応をふくんだ、ある種の  
感情的ニュアンスをおびてくる。たとえば小説『私の男』で、すで  
にただならぬ関係を知って淳悟から十五歳の花を引き離そうとする  
老人に、彼女がふと接触するシーンがある。

……歩きだした大塩さんに、わたしも続いた。よろよろした歩

き方に、思わず手をのばして、腕を支えた。わたしの手のひらが触れると、大塩さんはびくり、とした。汚いものに触れられたように、しわしわの頬がひきつれる。わたしはびっくりりして手を離した。<sup>(29)</sup>

このあと花は老人（大塩さん）を殺害することで殺人の禁忌にもふれてしまうことになるが、この老人のほんのささいな反応こそ、花に殺人の引き金をひかせたのだとみることもできよう。

ところでレヴィナスによれば、愛（エロス）とは、外部にあってふれることのできない他者への運動（しかしどこまでも内在にとどまらざるをえない運動）であって、あたかも前世からの約束のように「選択されなかったものを選択すること」、自ら求める以前にすでに結びあわされてしまっている者を求めることであるというが、さらにつきのように述べている。「他者との関係としての愛が、基盤的なこの内在に還元され、いっさいの超越を捨て去り、本性を等しくする存在、姉妹のごとき魂だけを求め、かくして近親姦として現れることもある」<sup>(30)</sup>。

エロスにおいてわたしたちを駆りたて、ふれたいと渴望させる当の存在にわたしたちは「すでに結びあわされてしまっている」ということ、このことが意味するのは、ふれえないという仕方ですすでにふれているという両義性である。超越は内在を前提し、外部性は享受を前提している。このように内在の境界内でのたうちまわりなが

ら、それでもなお超越を仰ぎ見るという「愛の両義性」は、小説のなかでは、花が老人を殺害するシーンの、流水に覆われた海原の描写によって暗示されているように思われる。

水の平野と、黒い冷え冷えとした海。その境目にわたしは立って、泣きだしていた。足の下にひろがる怖ろしい、怪物のような自然の力を感じながら、黒くて不気味な海にむかって、どうか手を貸してください、この人を殺してくださいと祈りながら。……

……どこまで陸地で、どこまで海なのか。

そこは、遠くから見えていたらきつとわからないだろう、この世とあの世の裂け目みたいな場所だった。

どこまでこの世で、どこからあの世なのか。

線を引くことは、わたしたち人間には、むずかしい。

なんだって、そうだ。<sup>(31)</sup>

花にとって淳悟は、境界の向こう側の存在でありつづける。災厄のち荒地にひとり放りだされた幼子は、自分にとってあらゆる意味で「絶対的」な存在に出会う。それは、たとい、どれほど身近で親密に暮したとしても、その欲望を汲みつくることができない存在であり、それゆえ宿命としかいうほかない関係によって結ばれた存在である。旧約のロトの娘のように、あるいはイサクをささげるア

ブラハムのように、予見しえず有無をいわせぬ神に、荒々しくも柔和な、そして何より魅惑的なデモンに、少女は我が身をささげる。

小説では、花が生き生きと能動的な姿で描かれるのに対して、淳悟は沈黙したまま、ほとんど内面描写が省かれ、その無根拠の恐ろしさが際だっている。(ちなみに、映画では、「家族がほしかった」という言い訳めいた理由づけの言葉が語られ、浅野忠信演じる淳悟は小説よりも「人間臭く」描かれているが、その分、放縦で謎めいた神話的形象、その非人間的な性格は希薄化している)。

淳悟に対して、花はあくまで個として、生きて成長し血を流すひとりの生身の女として、描かれる。映画では、流水に向かって花が「わたしは許す」と叫ぶ、この世ならぬ美しいシーンがあるが、そこに凝縮しているのは、この世界に訳もわからず投げ出された、寄る辺ない個としての存在の叫びにほかならない。

偶然の有無をいわさぬ力で、目の前にたち現れた他者への、けっして鎮めることができない欲望に忠実に生きること、そのような他者との関係の仕方が、逆に、そのつど特殊のしかありえない「わたし」の存在、その唯一性と比類なさを形づくる。こうした逆説は、花という「自堕落な娘」の特殊ケースではなく、じつはわたしたち各々の宿命でもあることに、この物語は気づかせてくれる。

注

(1) 坂部恵、『ふれる』ことの哲学―人称の世界とその根底』、岩波書店、

一九八三年、二六―二八ページ。

(2) E・ミンコフスキー、村上仁訳、『精神分裂病』、みすず書房、一九八八年、二五九ページ。

(3) 坂部は『ふれる』ことの哲学』でこう述べている。「ふれることは、したがってふれるものとふれられるものの、前もっての一方的分離を前提とするものではなく、何らかの程度において自・他の区別、内・外、能動・受動の区別を含めて、これまでの差異化弁別の体系の構造安定的な布置をあらためて無に帰し、根底から揺り動かす相互嵌入の契機を本質的に伴っている。それはいいかえれば何らかの程度においてカタストロフィックな経験である。……そのような垂直の次元とのカタストロフィックなふれ合いの経験を、われわれの日本語は伝統的に「気がふれる」という表現であらわしてきたのではなかったか」(三七ページ)。

(4) 大野晋・佐竹昭広・前田金五郎編、『岩波古語辞典』、岩波書店、一九七四年、一一四三ページ。

(5) 坂部恵、前掲書、二九ページ。なお、「ふれる」の類語「さわる」は、相互的ではなく、明確に一方的であり、対象をはっきり意識した表現であるといえよう。恋人同士が「ふれあう」という表現と、痴漢が「さわる」という表現の相違。あるいは、「寒さがさわる」「差しさわり」といった言いまわしでは、障害となる対象がわたしに向けて対峙してくるといった意味合いが込められている。

(6) 坂部恵、前掲書、三三ページ。

(7) Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, §36.

フッサール、立松弘孝・別所良美訳、『イデーンⅡ・1』、みすず書房、二〇〇一年、第三六節。(訳文にはかならずしもしたがってはいない)。

(8) *Ibid.*, p.150.

(9) *Ibid.*, §38.

- (10) *Ibid.*, §39.  
 なお、「このような感覚態をそのまま「ふれること feel」の諸様態と考え  
 るならば、それらが、いっそう精緻な言語的分節化とともに、「感情 feel-  
 ing」と呼ばれるものの基盤となることも容易に理解されよう。感情と気  
 分に関しては、電子ジャーナル『ハイデガー・フォーラム』第八号所収の  
 「棺—基四顧茫茫と—情態性／エポケー／詩」を参照のこと。  
 (<http://heidegerforum.main.jp/eihm>)
- (11) Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Editions Gallimard 1960, p.208.  
 (12) Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, p.208f.  
 (13) Husserl, Edmund, *Ideen II*, §42.  
 (14) Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, p.212.  
 (15) Husserl, Edmund, *Ideen II*, S.161.  
 (16) Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Editions Gallimard 1960, p.212.  
 (17) *Ibid.*, p.213.  
 (18) Husserl, Edmund, *Husserliana* Bd. I, *Cartesianische Meditationen und  
 Pariser Vorträge*, Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Marti-  
 nus Nijhoff, 1950, p.137.  
 (19) Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus  
 Nijhof, The Hague 1980, p.162.  
 (20) 々のように、わたしたちの生きむこの環境世界において、自己同一的な  
 対象の成立と、視覚ないし触知する手の運動とは相関的であり、互いに連  
 動しているとレヴィナスは考える。いいかえると、存在するものと関わる  
 わたしたちの交渉にとつて、手と目の特権性を認めねばならないというこ  
 とである。そのことは、たとえばハイデガーが『存在と時間』で採用した  
 術語においても、典型的なかたちで示されている。ハイデガーは、わたし  
 たちの環境世界を記述するにあたって、まなざし (Sicht) と手 (Hand)  
 の語彙を活用した。つまり仕事世界において道具とかかわる際の「回りを  
 見まわす」まなざし (環視 Umsicht) と、その変様態としての理論的な
- まなざし (Durchsicht) とが区別され、またそれに呼応して、「手」との  
 関係で示される存在者の在りようも、手元にある道具的なもの  
 (Zuhandenes) と、眼前にある事物的なもの (Vorhandenes) として術語  
 化されたのである。
- (21) *Ibid.*, p.161.  
 (22) *Ibid.*, p.236.  
 (23) *Ibid.*, p.168.  
 (24) *Ibid.*, p.235.  
 (25) 桜庭一樹『私の男』、文藝春秋社、二〇〇七年、一九六ページ。  
 (26) Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, p.242.  
 (27) *Ibid.*, p.243f.  
 (28) 坂部恵『「ふれる」ことの哲学』、三五ページ。  
 (29) 桜庭一樹『同書』、二〇五ページ。  
 (30) Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, p.232.  
 (31) 桜庭一樹『同書』、二二八—二二九ページ。